

الدعوة إلى تصفية الدين

حركة قاضي زاده في الإمبراطورية العثمانية القرن السابع عشر الميلادي

• أ.د. أحمد يشار أوجاق •

ترجمة:

رامي إبراهيم البنا



الدعوة إلى تصفية الدين

حركة قاضي زاده في الإمبراطورية العثمانية القرن السابع عشر الميلادي[1]

• أ.د. أحمد يشار أوجاق[٢] •

ترجمة:

رامي إبراهيم البنا[٣]

---

(1) TürkKültürüArastırmaları, XVII-XXI (1984), s, 208-225.

(٢) الأستاذ الدكتور أحمد يشار أوجاق؛ حصل على الليسانس من كلية الإلهيات جامعة مرمرة في الفترة (١٩٦٣-١٩٦٧)، وحصل على ليسانس آخر من قسم التاريخ من كلية الآداب جامعة إستانبول في الفترة (١٩٦٧-١٩٧١)، وبعد ذلك عُيِّن في كلية التعليم في جامعي حاجي تبه في الفترة (١٩٧٢-١٩٧٤)، حصل على الدكتوراه من جامعة ستراسبورغ في الفترة (١٩٧٤-١٩٧٦)، وتدرج في الوظائف الأكاديمية حتى أصبح أستاذا دكتورًا (بروفيسور) سنة ١٩٨٨م، له مؤلفات عديدة في التاريخ العثماني منها "الملحدون والزنادقة في الإمبراطورية العثمانية من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع الميلادي" ومقالات عدة في مجلات دولية، بجانب ذلك أشرف على عدة رسائل ماجستير ودكتوراه، وهو إلى الآن يمارس أنشطته الأكاديمية في جامعة حاجي تبه بأنقرة.

(٣) محاضر بقسم العلوم الإسلامية، كلية الإلهيات، جامعة نوشهير، تركيا.

الفهرس:

الملخص:

تكمن أهمية الورقة التي بين أيدينا في عدة نقاط، أولها أنها تمثّل إحدى حلقات هذا التأثير التي أتت بعد ابن تيمية بقرون، وكان ذلك قبل قيام الحركة الوهابية بقليل أيضًا، مما يثير تساؤلات عن التأثير والتأثّر بين حركة قاضي زاده على سبيل المثال والحركة الوهّابية التي أتت بعدها، ثاني هذه النقاط هي أن المقالة التي بين أيدينا تتناول مساحة من التاريخ تكاد أن تكون مجهولة بالنسبة لنا نحن العرب، وهذا حال الفترة العثمانية بالنسبة لأكثرنا، وكان أحد أسباب هذا البعد هو حاجز اللغة، إضافة إلى جهلنا بالفترة العثمانية فإن هناك عدة مفاهيم وتصورات مسيطرة على عقول الباحثين عن هذه الفترة.

وتبرز الدراسة بطريق غير مباشر أن الدين والسلطة صنوان يجتمعان ويستعمل كل منهما الآخر، وأن التاريخ في كثير من الأحوال لا يختلف عن الواقع المعاصر، فهو في كثير من مشاهده صراعات طائفية ودينية وسياسية ونزاعات تخفو وتخبت أحيانًا وتظهر وتقوى أحيانًا وقد تقلب حال الناس رأسًا على عقِب.



مقدمة المترجم

كان ظهور ابن تيمية في العصر المملوكي نقطة فارقة في التاريخ الإسلامي، فبغض النظر عن المحتوى الفكري الذي حمله الرجل فإنه قد أثّر تأثيرًا ظاهرًا وبارزًا فيما بعده، وتوزّع هذا التأثير في عدة اتجاهات، لم ينحسر على أتباعه ومؤيديه فقط، بل تعدّى هذا التأثير إلى خصومه ومن هم على الحياد أيضًا كالعلماء الذين رفضوا أن يدخلوا هذا السجال أو المعارك التي أثارها ابن تيمية، أما أتباع ابن تيمية فإنهم قد تلقفوا الموضوعات التي أثارها الرجل وقعّد لها وأصّل لها تأصيلا عميقا في كتبهم ورسائلهم، بحثا وتلخيصا وتنقيحا وتحقيقا، وأما أعداؤه فإنهم قد استُنفروا كي يردّوا على تلك الأفكار بنفس طريقة ابن تيمية، وهل كان هذا الأمر مقتصرًا على الست عقود التي عاشها ابن تيمية، بالطبع لا؟، بل استمرّ تأثير الرجل سلبًا وإيجابًا فيمن جاء بعده قرونًا وقرونًا إلى يومنا هذا، وهذا التأثير لا يستطيع أن ينكره أحد من الباحثين في الدراسات العربية.

تكمن أهمية الورقة التي بين أيدينا في عدة نقاط، أولها أنها تمثّل إحدى حلقات هذا التأثير التي أتت بعد ابن تيمية بقرون، وكان ذلك قبل قيام الحركة الوهابية بقليل أيضًا، مما يثير تساؤلات عن التأثير والتأثّر بين حركة قاضي زاده على سبيل المثال والحركة الوهّابية التي أتت بعدها، ثاني هذه النقاط هي أن المقالة التي بين أيدينا تتناول مساحة من التاريخ تكاد أن تكون مجهولة بالنسبة لنا نحن العرب، وهذا حال الفترة العثمانية بالنسبة لأكثرنا، وكان أحد أسباب هذا البعد هو حاجز اللغة، إضافة إلى جهلنا بالفترة العثمانية فإن هناك عدة مفاهيم وتصورات مسيطرة على عقول الباحثين عن هذه الفترة، من بينها مثلا هو سيطرة العقل الماتريدي الصوفي طول العهد العثماني، والورقة التي بين أيدينا -والتي كانت بالنسبة لي صيدًا ثمينًا- تقول بأن الأمر ليس كما يبدو لنا، فقد طال الاتجاه السلفي هذا العهد العثماني، بل تمدد وتوغّل إلى أن سيطر على السراي العثماني وظلت بيده مقاليد الأمور ردحًا من الزمن، فقد أصبح قوة لا يستهان بها، لا يقطع السلطان العثماني رأيًا دون أخذ رأيهم، يعيّنون من شاءوا من الوظائف ويخلعون من شاءوا، من الأشياء التي تقوله لنا هذه الورقة بطريق غير مباشر هو أن الدين والسلطة صنوان يجتمعان ويستعمل كل منهما الآخر،

وأن التاريخ في كثير من الأحوال لا يختلف عن الواقع المعاصر، فهو في كثير من مشاهده صراعات طائفية ودينية وسياسية ونزاعات تخفو وتخبت أحيانًا وتظهر وتقوى أحيانًا وقد تقلب حال الناس رأسًا على عقِب، تقول الورقة بأن مثل هذه النزاعات قد يكون لا طائل من ورائها، وأن أمورًا صغيرة قد لا تكون من أصول الدين التي ينماز بها المؤمن من غيره، تكبر هذه الأمور وتصبح حدودًا فاصلة وثوابت لا غنى عنها، وكل هذا قد يكون بفعل السياسة والسلطان، سواء أكان هذا السلطان متمثلا في الطوائف الدينية التي أظهرت لنا الورقة أنهم لا يقلون كثيرا عن السلطان السياسي، أو كان السلطان السياسي العادي الذي لا يخلو منه زمان ولا مكان.

لا يقتصر هنا الباحث على سرد الأحداث بل أثار عدة تساؤلات من وراء هذا البحث، عن الدولة العثمانية والضعف والوهن الذي نشأ في مراحل مبكرة منها وليس في السنوات الأخيرة كما هو مشهور، عن العلماء الساكتين عن الفتنة التي أثيرت بين حركة قاضي زاده وبين تيارات التصوف، لماذا سكتوا عن هذه الفتنة؟ وما التفسيرات لذلك؟ عن السلطان لماذا ترك هذه الحركة تتحكّم في أمور الدّولة كيفما شاءت؟

لقد كان هدفي كمترجم لهذا البحث أن أحمل أفكار الباحث كما هي إلى القارئ، ومهمة المترجِم ليست مهمة سهلة؛ إذ يقع على عاتقه نقل أفكار الباحث بأمانة إلى لغة القارئ دون أن يشْعُر القارئ أن لغة البحث الأصلي لغة بعيدة وغريبة عنه، إضافة إلى هذا فإن تسليط الضوء على نقاط الالتقاء والافتراق بين السياسة والدين في التاريخ إحدى همومي وهموم الباحثين في واقعنا المعاصر؛ لذا وقع اختياري على هذا البحث للترجمة، وقد يكون من أهدافي كمترجم أيضًا هو محاولة جمع ما تفرّق من الخريطة الإسلامية وإرجاعه إلى حاله قديمًا، وتوضيح -للقارئ العزيز- أن الأمر قديمًا ليس كما نتصور، فما كان يحدث في الشام كان يصل إلى إستانبول، وما كان يذاع في مصر يحمله السلطان إلى نجد وهكذا.

أخيرًا لا أنسى أن أشكر العلامة البروفيسور الدكتور أحمد يشار أوجاق الذي لم يتردد في جوابي، وإعطائي إذنًا بترجمة مقاله الرصين، كما أتمنّى للقارئ أن يعفو عن زلاتٍ وأخطاءٍ ملازمةٍ لبني البشر، ويُردِفَ ذلك بالنصح والتعقيب والتصحيح، والله من وراء القصد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.



المقال

١- حقيقة حركة قاضي زاده والبيئة التي خرجت منها:

أثناء الإمبراطورية العثمانية في القرن السابع عشر الميلادي، وابتداء من عهد السلطان مراد الرابع ١٦٢٣-١٦٤٠م وكذلك في سلطنة محمد الرابع ١٦٤٨-١٦٨٧م، حتى السنة الثامنة من هذه الفترة، نشأت حركة تدعو إلى تصفية الدين من البدع والمحدَثات، وكان رأسُ هذه الحركة واعظًا بإستانبول اسمه محمد أفندي قاضي زاده، واكتسبت الحركة هذا فأصبحت حركة قاضي زاده.

إذن فبالنظر لأول وهلة يتبين لنا أن حركة قاضي زاده هي الدعوة إلى العودة إلى المرجع الأصلي إلى عصر النبي عليه الصلاة والسلام، وهذا يعني أن هدفها كان تصفية وتنقية الدين من كل ما كان خارجًا عن الكتاب والسنة من بدع ومحدثات، وليس من العسير علينا العثورُ على حركات مشابهة لهذه الحركة، فإذا أمعنَّا النظر وجدنا مثل هذه الحركات تكون حينما تكون المجتمعات الإسلامية في حالة من الانحدار الاجتماعي والسياسي، وهذا ليس من قبيل الصدفة؛ لأن المجتمعات الإسلامية حينما تقع في هذا الانحدار الاجتماعي والسياسي فإن هذا يكون سببًا في نشوء مجموعات للبحث عن أسبابٍ للنجاة من هذا الهبوط والانحدار، وهذه النجاة تتمثل في الرجوع إلى المصدر الأصلي والشكل الأول للدين.

ومن الجدير بالذكر القول بأن حركة ابن تيمية ت. ١٣٢٨م بمذهبه الحنبلي[1] مع ما لها من امتدادات في يومنا الحاضر- تُعتبر أهمَّ وأقدم حركة تنقية للدين الإسلامي.

وفي القرن الثالث العاشر الميلادي، كان العالم الإسلامي تحتَ استيلاء المغول، وقد كان هذا سببًا في دخول المجتمعات الإسلامية في انحدارٍ سياسي واجتماعي لم يُمح أثرُه حتى الآن، وقد تجلى ردود فعل هذا في الحركات السلفية التي ابتدأها ابن تيمية، وفي القرن السادس عشر الميلادي كانت توجد حركة البركوي في الإمبراطورية العثمانية، وفي القرن السابع عشر نشأت من عباءتها حركة قاضي زاده والتي سنتناولها في بحثنا، كما تلتها الحركةُ الوهابية في القرن

---

(١) انظر:
W. Montogomry Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinbourg 1962. P. 159-167; Henri Laoust, Les SchismesdanslʼIslam, Paris 1956, p.266-276; Henri Laoust, “ibn Tayimyya”, EI2, Harun Han Şirvanî, Islâm'daSiyâsiDüşnceveİdare, Çev: Kemal Kuşçu, İstanbul 1956, s. 115-125.

الثامن عشر، ثم استمر هذا الخط حتى جمال الدين الأفغاني ت. ١٨٩٧ ومحمد عبده ت ١٩٠٥، وهؤلاء تأثيرهم لا يزال ظاهرًا وأصبحوا عنصرًا أساسيًّا ومكونًا هامًّا في التاريخ الفكري والسياسي الحاضر.

إن حركة قاضي زاده نشأت في مرحلة تدهور شديد للإمبراطورية العثمانية، هذا التدهور الذي بدأ في القرن السادس عشر، ثم ظهر جليًّا في القرن السابع عشر؛ حيث وقعت الإمبراطورية في اضطرابات شديدة على كافة المستويات؛ المستوى السياسي والإداري والاجتماعي والاقتصادي، وكان لهذا التردِّي أسبابُه أيضًا؛ من زيادة عدد السكان، والتخبُّط والفساد الإداري والسياسي.

هذا أدى إلى وجود حركات عصيان داخلية عنيفة كثيرة كادت تقلب النظام رأسًا على عقب، وكان هذا متمثلًا في عصر السلطان عثمان الثاني ١٦١٨-١٦٢٢، ومصطفى الأول ١٦٢٢-١٦٢٣، وحينما تولى مراد الرابع سنة ١٦٢٣ وقد كان شابًّا فتيًّا واجه هذه المشكلات الداخلية والخارجية في آنٍ، وقد استغرق منه هذا تسعَ سنوات، فوثَّق ملكه وإدارته ووضع يده على مفاصل الدولة، ورغم هذا الاستقرار النسبي الذي حظي به مراد الرابع إلا إن هذا لا يمنع وجود المشكلات نفسها التي لم تُحل بعد، لكن الأمر هنا أن هذه المشكلات قد تم تأخيرُها بشكل ما، ولذا ظهرت مرة أخرى جليًّا في العهود التالية مثل عهد السلطان إبراهيم ١٦٤٠-١٦٤٨ ومحمد الرابع ١٦٤٨-١٦٨٧، وهؤلاء لم يستطيعوا أن يتخطَّوا هذه المشكلات بأيِّ حال من الأحوال. (٢)

إن هذا الانحدار الظاهر في مختلف المشاهد سواءٌ الفساد أو الفوضى التي كانت تحدث في الإدارة كان يتبعه حركاتٌ إصلاحية تنويرية أثرت في الناس بشكلٍّ قوي، فقد كان هذا الانحدارُ باعثًا قويًّا لرجال الدولة وعلمائها -حتى جماعات التصوف- لمحاولة فهم أسباب هذا الانحدار والسعي في إيجاد حلولٍ له، وقد كان من هؤلاء على سبيل المثال كوتشو بك، وقد كان يعد أحدَ رجال الإدارة المهمين، فقد كان يرى أن المشكلةَ تكمن في النظام العسكري والإداري للدولة، فسعى في القضاء على الفساد الموجود بهما، وقد ذكرت لنا المصادر أمثلةً كثيرة على هذا. (٣)

---

(٢) للاطلاع على هذه الأحداث وأخذ معلومات عنها ينظر:
HakkıUzunçarşılı, OsmanliTarihi, Ankara 1951 3/228-349, 375-470; Mustafa Akdağı, Anadulu-HalkinDirlikveDüzenlikkavgası: Celâliİsyanları, Istanbul 1975, 2 bs; HalilInanlcılık, The Ottoman Empire Classical Age, Londra, 1973, s.41-52; Stanford J. Shaw, History of The Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1977, I, 169-200

(٣) انظر على سبيل المثال:
KoçiBeyRisalesi, Istanbul 1303, Matbaa-iEbuzziya

ومما يذكر في هذا السياق أيضًا كاتب شلبي الذي كان رجل فكر من الطراز الرفيع في هذا العصر، وقد سعى أيضًا لإيجاد حلٍّ لهذا المرض الذي حل بالإمبراطورية، فإنه رأى أن هذا المرضَ كامنٌ في العنصر الاجتماعي، وجاءت مؤلفاته ناطقة بهذا. (٤)

ولم يقتصر السعي في إيجاد حل لهذا المرض على رجال الدولة والفكر، وإنما تخطى هذا إلى جماعات دينية سعت وفقًا لما ترى في الخروج من هذه الأزمة، فالقوة والحيوية التي فقدتها الأمة من زمن بعيد، كان سببها -كما رأى سبعون واعظًا تخرجوا من المدارس الدينية(٥)- الرئيس هو البعد عن القرآن والسنة والوقوع في ضلال البدع والمحدثات، والسبيل الوحيد للخروج من هذه الأزمة هو تصفية وتنقية فكر هذه الأمة مما وقعت فيه من أنواع البدع والضلالات، وهذا سبيله الوحيد يكون بطريق الدولة، وقد خرج من هؤلاء محمد أفندي قاضي زاده وجماعته.

ولم يكن فكر قاضي زاده وجماعته جديدًا آنذاك، وإنما كان قبله محمد أفندي البركوي الذي عاش في عصر السلطان سليمان القانوني يعتنق نفس الفكر، ولهذا فإننا كي نفهم حركة قاضي زاده لا بد علينا أولا أن نعرِّج بشكل مختصر على محمد أفندي البركوي.

٢- محمد أفندي البركوي وأول محاولة لحركة تدعو لتنقية وتصفية الدين في الإمبراطورية العثمانية:

في مرحلة تعتبر أقوى مراحل الدولة العثمانية من الناحية السياسية والعسكرية، وكذلك أول محاولة لوضع حلول على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، في عهد السلطان سليمان

(٤) انظر: KâtipÇelebi, Düstûru'l-Amel li-Islâhi'lHalel, Istanbul 1280 (مع رسالة علي أفندي)؛ وقد تتلخص نظرتهم في الخلاص من هذا الانحدار الذي كان آنذاك، فيما يقال في زمننا اليوم، وهي وجوب النظرة الأصولية للأمور، هؤلاء - وبفضل تقدم الدراسات التاريخية الحديثة وما وصلت إليها من نتائج - بسبب ما كان لديهم من الفكرة الشمولية للمجتمع، نُظر إلى هذا الانحدار الذي أصاب المجتمع بنظرة ضيقة ومن وجهة واحدة في نفس الوقت، حتى أوروبا في هذا الوقت لم تستطع أن تشخِّص المرض الذي حل بالإمبراطورية العثمانية آنذاك، ولهذا فإن الحلول التي وردت في الكتب القديمة سالفة الذكر، تبقى أنها حلول نشأت في نظامٍ قديم، وأنها بُعثِت من جديد في عصرنا الحاضر، وهذا لن يأتي بنتيجة مرجوّة.

(٥) وقد أومأ كاتب شلبي في رسالته المسماّة بميزان الحق، كما سيأتي أسفله، أن هذه المدارس في القرن السابع عشر الميلادي- إلى فسادها وعدم كفاءتها، انظر ص ٩، ١٠.

القانـوني ١٥٢٠-١٥٦٦ نشـأ محمـد أفنـدي البركـوي[٦]، وهـو يعتـبر أول رجـل دعـا إلى تنقيـة الديـن وتصفيتـه مـن البـدع والمحدثـات والاقتصـار عـلى الكتـاب والسـنة، ورد كل مـا سـواهما في الإمبراطوريـة العثمانيـة.

وقـد كان مفهـوم تنقيـة الديـن عنـد البركـوي كـما سـيأتي بيانـه، بـلا شـك جـاء متأثـرًا بفكـر ابـن تيميـة، وكـما أسـلفنا الذكـر فـإن هـذا العصـر شـهد كثـيرًا مـن التخبطـات السياسـية والإداريـة في نظـام الحكـم العثـماني، كـما لا ننـسى الـصراع الـذي حـدث آنـذاك بـين الأمـراء أبنـاء السـلطان سـليمان القانـوني، ومـا صحـب ذلـك مـن اسـتغلال للسـلطة مـن قِبـل رجـال الدولـة، إضافـة إلى حـركات العصيـان الداخليـة[٧]، فـلا شـك أن كل هـذا أثـر في فكـر البركـوي تأثـيرًا كبـيرًا، وكـما نـرى فـإن البركـوي قـد سـعى أن يحـل هـذه المشـكلات، والتمـس هـذا الإصـلاح في فكـر رجـالٍ سـابقين عليـه وعـلى رأسـهم ابـن تيميـة.

وبالرجـوع إلى المصـادر التـي بـين أيدينـا، فإننـا سـنجد رجـلًا عالـمًا مؤمنًـا بنفسـه قبـل أفـكارِه، لديـه الجـرأة في عـرض مـا لديـه مـن أفـكار دون خجـل أو مواربـة، بنيـة حسـنة وحـرصٍ عـلى

---

(٦) محمـد أفنـدي البركـوي، ولـد في مدينـة باليـك آسـير سـنة ١٥٢٠م وأخـذ العلـم عـن أبيـه أولاً، ولما رأى أبـوه محمـد أفنـدي ذكاءه وموهبتـه أرسـله إلى إسـتانبول كي يكمـل تعليمـه هنـاك، ودخـل فـترة في التصـوف وذاق التجربـةَ، وانتسـب إلى الشـيخ عبـد الرحمـن أفنـدي الكرمنـلي مـن الطريقـة البيراميـة الملاميـة، ولكـن - كـما تذكـر الروايـات - فإنـه رجـع عـن التصـوُّف لأنـه لم يتحمـل رياضتهـم ولم يقبـل مسـألةَ وحـدة الوجـود، ثـم إنـه بعـد ذلـك يبـدأ في تدريـس العلـم في إسـتانبول، وبسـبب مواجهتـه يتعـرَّض للنفـي، وفي المحتمـل أنـه في عهـد السـلطان سـليم الثـاني يطلـب عودتـه إلى إسـتانبول، ليصلـح مـا رآه في القـصر وفي إسـتانبول مـن اعوجـاج، ثـم إن شـيخه عبـد اللطيـف أفنـدي - وهـو مـن نفـس بلدتـه وفي الوقـت نفسـه كان أسـتاذًا للسـلطان - يعينـه في المدرسـة التـي صنعهـا مدرسًـا، وفي سـنة ١٥٧٣ م وحتـى موتـه الـذي سـببه الوبـاء الـذي حـل في البـلاد آنـذاك، بقـي مدرسًـا في هـذه المدرسـة، حريصًـا عـلى نـشر أفـكاره، ولهـذا يُعـرف بالبركـوي أو الإمـام البركـوي. وللتوسـع يرجـى الاطـلاع:

Nev'izadeAtayı, Zyl-I Şakayık, Istanbul 1269.I 179. KâtipÇelebi, Mizanu'l-Hakkı fi İhtiyârîl-Ehakk, Istanbul 1306.s. 120-125; BursalıM.Tahir, OsmanlıMüellifleri, İstanbul 1333, I, 253-255; Uzunçarşılı, III, 365; KasımKufralı,

وقد تناول حياة محمد أفندي البركوي:

EmrullahYüksel, Les IdêsReligieuses et Controversessur la Bid'a en Turquie

وهي رسالة دكتوراه غير مطبوعة، باريس ١٩٧٢م، وانظر أيضًا:

Mehmet Şimşek, Les Controversessur La en Turquie

وهي رسالة دكتوراه غير مطبوعة أيضًا باريس ١٩٧٧م، ص ٥١-٥٤، ومراجع أخرى.

(٧) للاطلاع على هذه الأحداث؛ يرجى الاطلاع على:

Uzunçarşılı, OsmanlıTarihi, Ankara 1964. 2 bs, II,345-361; HamiDanışmend, İzahlıOsmanlıTarihiKronolojisi, İstanbul, 1971, 2, H,121-328; İnanlcık, s.35-41; Shaw, I,81-111.



منفعة الخلق(٨)، وقد وُفرت له كثير من الإمكانات حتى يرقى إلى أعلى المراتب والمناصب؛ فقد كان مدرسًا وشيخًا في إستانبول، وكان في الوقت نفسه قريبًا من السلطان أيضًا حيث كان قريبًا من شيخه.

وإذا نظرنا إلى حياته فإنه يمكننا القول بأن حياته كلها قد قضاها في العمل والتعب دون هوادة، ولهذا أمثلة كثيرة نراها، فإنه لم يتوان في النصح والإرشاد حتى إلى الوزير الأعظم آنذاك سوكلو محمد باشا، فقد قدم له النصيحة على عظم مكانته، لما كان يراه من تخبط في الإدارة.

بالإضافة إلى هذا - وقد كان يحمل هم الدين والنصح له - فإنه انتقد علماء عصره أصحاب المناصب في الدولة(٩)، لقد كان يؤمن إيمانًا عميقًا بأن وظيفته هي حماية الشريعة، وبعبارة كاتب شلبي:

"ولقد دخل في عبءٍ ثقيل؛ حينما تجرأ على انتقاد ومواجهة أبي السعود أفندي، رغم ما كان يأتيه من تحذيرات بالرجوع عن ذلك"(١٠).

ومما يُذكر هنا أنه ألف رسالةً في عدم جواز أخذ أئمة المساجد الأجرة على النوافل من العبادات، وأن ما يأتي من هذا فهو حرام، سواء أكان مالًا أو ملكًا ونحوه(١١). ولكي لا تؤثر رسالة البركوي على النظام المستقر آنذاك في الدولة، وتكون سببًا في انقلاب مؤسسات الوقف رأسًا على عقب، رد أبو السعود أفندي على البركوي برسالة أخرى بنفس الطريقة وبنفس الشدة، وكسب المناظرة.(12)

---

(٨) انظر: Kufralı, ‘Birgivi,’ ÎA. وللاطلاع على أفكار البركوي في شتى نواحي الفكر يرجى النظر؛ Yüksel, s. 90-207; Şimşek, s.51-54.

(٩) انظر: Inanlcık, s. 184؛ وفيه يرى أن البركوي لما كان يرى ما يقع عليه من مسؤولية الإصلاح؛ توجَّب عليه أن يتعرض لعلماء الدولة بالنقد.

(10) KâtipÇelebi, Mîzan, s.125.

(11) Bkz:Birigivi,es-seyfü's-Sarim fi AdemiCevâzVakfi'n-Nükûdve'd-Derâhim, SüleymaniyeEsadEfendiKtp, nr. 1581.

مخطوط البركوي: السيف الصارم في عدم جواز وقف النقود والدراهم، المكتبة السليمانية مجموعة أسد أفندي.

(12) Kufralı, a.g.m.; CavidBaysun, ‘EbussuudEfendi,’ IA.; İnalcık, a.ye.

وللتوسع أيضًا انظر إلى التعليق رقم ٦.

هكذا كان البركوي ضدَّ هذا الأمر لأنها بدعة تخالف الشريعة، لا فرقَ سواء أكانت عرفًا أو من العادة، بينما كان أبو السعود أفندي يجوِّز ذلك، وبنفس الطريقة يرى البركوي حرمة الرقص المنتشرة أثناء حلقات الذكر للطرق الصوفية(١٣).

إن البركوي كان ضد الطرق الصوفية وله شدة بالغة عليها، وكان يرى أن معظم البدع التي زيدت في الإسلام كان من طرف هذه الطرق، ولهذا فإن مسئولية البعد عن جوهر الإسلام والشريعة التي بهتت في هذا المجتمع تتحملها كاملة هذه الطرق، ولا شك أن هذا يبين لنا استقلاليةَ شخصية البركوي التي لم تقع تحت التأثير الصوفي المنتشر آنذاك، ولهذا يصف كاتب شلبي البركوي قائلًا:

"بالرغم من أن البركوي رجلٌ عالم مدقق في علوم الشريعة، فإنه قد وقف ضد العلوم العقلية وأنكرها وانتقدها في آثاره وكتبه، ولأنه لم يقرأ التاريخ فإنه لم يعرف جيدًا العادات والأعراف ووقف ضدها أيًضا، مما جعل هذه المواقف لا طائل تحتها، وهذا يبين لنا أيضًا من أين أخذ منهج تصفية الدين وتنقيته هذا بالضبط"(14).

لقد كرس البركوي حياته كلها في محاربة البدع - كما يرى - التي عاشت في المجتمع لمئات السنين، وآمن أنه سيمحوها بقلمه، ولم يستطع أن يأخذ في حسابه العواملَ الاجتماعية والتخبطات التي كانت تحصل في المجتمع آنذاك.

ومع كونه حنفيًّا إلا إنه اعتمد على مدرسة ابن تيمية الحنبلية وأخذ عنها، وبالرجوع والنظر إلى مؤلفات البركوي وكتبه فإننا سنجد بصورةٍ واضحة تأثيرَ هذه المدرسة عليه، ابتداء بابن تيمية نفسه وتلميذه ابن قيم الجوزية ت ١٣٥٠ (١٥) وقبلهما وبعدهما علماء حنابلة(١٦)، وآثار البركوي

---

(١٣) لأبي السعود أفندي فتاوى في حرمة الرقص والسما المنتشرة عند الطرق الصوفية وبالخاصة عند الطريقة المولوية، وله ردود علمية قوية على تبريرات هذه الطريقة المولوية لمشروعيتها في الدين، انظر:
H. GaziYurdaydın, ‘Türkiye’nindinitarihineumumibirbakış’ IFD, IX s.117.

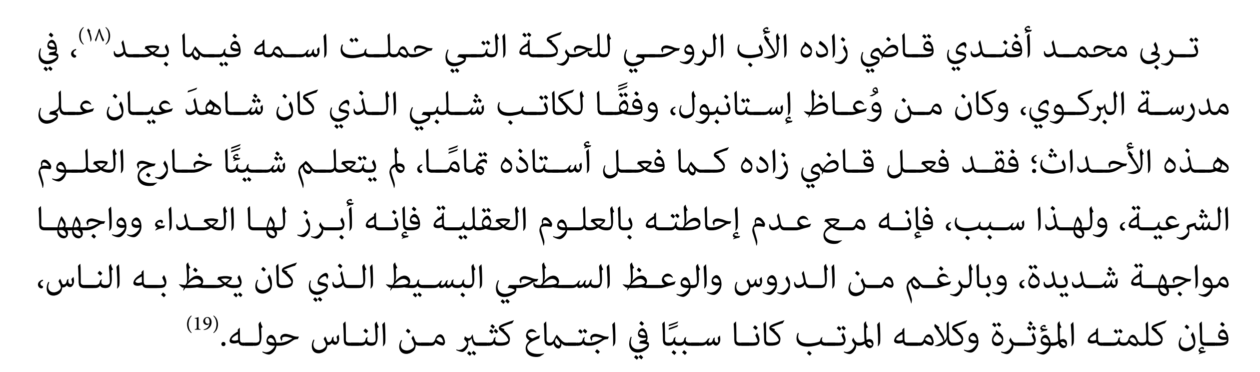
(14) KâtipÇelebi, Mizan, s.123.

(١٥) لكسب معرفة عن هذه الشخصيات المهمة راجع التعليق رقم ١،٢.

(١٦) ظل البركوي طيلة عمره ضد البدع محاربًا لها، تنطق بذلك كتبه ورسائله، والكتاب الذي ساعد في شهرته "الطريقة المحمدية في السيرة الأحمدية" والمسمى اختصارًا رسائل بوصية نامه، والجزء الأول منه باللغة التركية، والآخر يحتوي على وعظه ودروسه باللغة العربية. (انظر: İstanbul,1309). وله شروح كثيرة (انظر: Yüksel, s.90, vb) وهذا الكتاب له مكانة مهمة في التاريخ الديني للدولة العثمانية؛ لأن هذا الكتاب أصبح مرجعًا لكثير من رجال الدين في الدولة العثمانية فيما بعد، إضافة إلى أن الكتاب لعب دورًا مهما في تشكل الوعي الديني عند الناس آنذاك وفي الفترات اللاحقة عليه، وفي نقطة بحثنا هنا يعتبر مرجعًا أساسا لأن حركة قاضي زاده اتخذت من هذا الكتاب دستورًا لها على مدى نشاطها.

مليئة بنصح قرائه بقراءة كتبهم والأخذ عنها والاهتداء بهداها[١٧]، ولهذا فإنه يمكن القولُ أن فهم الإسلام وكثير من المسائل خاصة مسألة البدع قد انعكس تمامًا على فكره من هؤلاء.

على أي حال فإن محمد أفندي البركوي وآثاره في القرن السابع عشر الميلادي قد كانت مقدمةً ومخاضًا لحركة قاضي زاده، وفتحًا لعصر جديد لهم، وقد حمل تلاميذه هذه الكتب واتخذوها دستورًا لهم، والذين كان من بينهم محمد أفندي قاضي زاده.



٣- محمد أفندي زاده وبداية حركة قاضي زاده:

تربى محمد أفندي قاضي زاده الأب الروحي للحركة التي حملت اسمه فيما بعد[١٨]، في مدرسة البركوي، وكان من وُعاظ إستانبول، وفقًا لكاتب شلبي الذي كان شاهدَ عيان على هذه الأحداث؛ فقد فعل قاضي زاده كما فعل أستاذه تمامًا، لم يتعلم شيئًا خارج العلوم الشرعية، ولهذا سبب، فإنه مع عدم إحاطته بالعلوم العقلية فإنه أبرز لها العداء وواجهها مواجهة شديدة، وبالرغم من الدروس والوعظ السطحي البسيط الذي كان يعظ به الناس، فإن كلمته المؤثرة وكلامه المرتب كانا سببًا في اجتماع كثير من الناس حوله.[19]

---

(١٧) ويحتمل أن كتب ابن تيمية وابن القيم، وهذه المدرسة عرفها العلماء العثمانيون من العرب الذي أتوا في هذه الفترة من مصر وسوريا، أو من العلماء العثمانيين الذين ذهبوا هناك أيضًا، وخاصة بعد وضع الدولة العثمانية يدها على مصر سنة ١٥١٧م، فإن العلماء العرب الذين دخلوا في خدمة الدولة العثمانية دخلت على أيديهم هذه الكتب، ومن هنا عرف البركوي طريق هذه الكتب، وللنظر إلى علاقة كتب البركوي ومدى تأثرها بكتب مدرسة ابن تيمية وتلميذه انظر المراجع سالفة الذكر، أطروحات Yüksel و Şimşek، وللنظر إلى قائمة مؤلفات البركوي ومظان وجودها مخطوطة انظر: Atsız, Birgili Mehmet EfendiBibliyografyası, İstanbul 1966.

(١٨) ولهذا اشتهرت الحركة بحركة قاضي زاده، ولهذا فإن شيخ تكية محمد باشا سوكولو الواقعة في قديرتشا Kadırga كان يسمى صوفيالي قاضي زاده الصغير؛ تمييزًا له عن محمد أفندي قاضي زاده الكبير، بعد ما انتهى من التحصيل على يد طلبة البركوي في بلدته، اتجه إلى إستانبول وأصبح مريدًا للشيخ عبد الله أفندي دورسون زاده، وبعد ذلك دخل في خدمة الشيخ عمر أفندي شيخ تكية يونس الترجمان، وكما حدث للبركوي تمامًا لم يجد لنفسه طوعًا للتصوف، وبعد تحصيله يبدأ يدرس في جامع مراد باشا بأقسراي، ثم واعظًا في جامع السلطان سليم، إضافة إلى أنه في الوقت نفسه كان يدرس في المسجد المجاور لبيته. (انظر: Kâtip Çelebi, Mizân, s. 126-127; Fezleke, II,182; krş. Naima, VI,219; Uzunçarşılı, III,364).

(19) Kâtip Çelebi, Mizân, s.130-132; Fezleke.a.ye.

وكان يردد في وعظه ودروسه هذه الأبيات التي هي جديرة بالذكر؛ للدلالة على ما كان عنده من التعصب:

الكلام والفلسفة هل يساوي قرشًا؟!

هل يعرف لهما قيمةً صراف كيِّس؟!

لو مات المناطقة فليست مشكلة؛ لأنهم ليسوا من أهل الإيمان.

ومن ثم فإنه جعل همَّه العداوة الصريحة للعلوم العقلية وتحذير الناس منها ومنعهم منها، وكل ما يتناوله في وعظه ودروسه كان يصبُّ في هذه الفكرة[20]، وكما تشير المصادر فإن هذه الجبهة العلمية والفكرية التي فتحها قاضي زاده، لم يصاحبها إصلاحًا ومظهرًا حقيقيًّا من الناحية الأخلاقية، فكما تشير الروايات كان قاضي زاده رجلًا يعرف الحيلة حريصًا على موقعه، فبينما كانت الدولة تمر بتدهور شديد كان يستثمر هذا التدهور في إظهار نفسه حاميًا للشريعة[21]، وإذا كان الحال كذلك من عجز الدولة وتخبطها فإن الناس وخصوصًا المتعصبين منهم قد وجدوا في كلام قاضي زاده نقطةَ خلاص، ومن هنا بدأت شهرة قاضي زاده تأخذ في الانتشار رويدًا رويدًا، واعتبارًا من سنة ١٦٣٠م، فإن هذه الشهرة أخذت تأخذ بزمام الدولة ووصلت حتى السلطان مراد الرابع.

وفي حقيقة الأمر فإنه بالنظر إلى المصادر فإنه سيتأكد لنا أن طبيعة هذه الحركة وما شهدته من أحداث كانت تسعى للشهرة والثروة والموقع، واختارت أنسبَ وقت كي تحقق هذا، وتلفت انتباه السلطان، فإنه طبقًا للدستور آنذاك:

"إن حضرة السلطان مراد من أجل ضبط الرعية وتأديبها قد أصدر قانونًا بهدم المقاهي ومنع استعمال الدخان، ومن لم يتنبه لهذا المنع فإنه سيتعرض للزجر والتخويف على يد أشهر وعاظ المدينة قاضي زاده أفندي المكلَّف من جناب السلطان، وكما يرى فإن الدخان محرم بالاجتهاد وبالدلائل العقلية والنقلية التي تمنع المغالطة. ينادى بهذا القرار من أعلى القباب بصوت عالٍ".[22]

وكذلك الذي يخرج ضد فتوى قاضي زاده فإن "من خالف الحرمة القطعية ولم يعمل بالعمل الواجب الذي أوصى به أولو الأمر، وعدم إطاعة إمام الزمان، حدها وجزاؤها القتل الواجب"[٢٣]، وبهذا فإنه قد حقق الاستفادةَ من السلطان بشكل غريب يدل على عدم المسؤولية.

---

(20) KâtipÇelebi, Mizân, s.ıSı; Fezleke. II.183.
(21) Uzunçarşılı, III, 364.
(22) Naima, VI, 220, Fındıklı Mehmet Ağa, Silâhdar Tarihi, İstanbul, 1928, I,27.
(٢٣) وفقًا لنايما فإن هذه الفتوى الجريئة من قبل قاضي زاده سببت في قتل الكثير من قبل السلطان مراد الرابع بسبب شرب القهوة والدخان، والتي يتحمل مسؤوليتها، ولم يُسجل له أي ردة فعل على ما حدث من إراقة دماء كثير من معصومي الدم آنذاك، انظر: Silâhdar Tarihi.

وأيا كان الأمر فإن قاضي زاده قد وصل إلى هدفه، وبلغ أعلى مرتبة في الدولة، وكانت قواه وجماعته في حماية السلطان مراد الرابع نفسه[24]، وكان نتيجة لهذا أن تم ترقية وعاظ آياصوفيا سنة ١٦٣١م[25]، وأخذت أفكاره في الانتشار بقوة وجرأة، وبدأ معارضوه أيضًا يخرجون ضده بقوة.

ويدلنا أحد مؤلفي القرن الثامن عشر من الطريقة المولوية صاقب داده Sâkıb Dede على مدى اقتراب قاضي زاده من السلطان مراد الرابع، فوفقًا له أن قاضي زاده كان واعظًا في أول أمره في جامع مولا غوراني "فكان اسمه معروفًا ومشهورًا، واعظًا غير معهود"، وهكذا رآه السلطان، إضافة إلى أن ما يلفت الانتباه أنه كان يستطيع أن يفسر الرؤى التي لا يستطيع أن يفسِّرها أحد، ووفقا لصاقب زاده فإنه قد ينقل تعبيرًا لرؤيا عن أحد دراويش المولوية ثم يرويها كأنما هو الذي فسّرها، ومن هذا التاريخ ابتدأت شهرة قاضي زاده -كما يقول- وفي الوقت نفسه يقول بأن الفتنة والتعصب أُيقظت بين المسلمين.[26]

ومن ثم فإن قاضي زاده القريب من السلطان مراد الرابع لابد أن يكتب رؤيته الإصلاحية وما ينبغي من إصلاحات في الدولة، ويقدمها كبقية العلماء للسلطان، ولهذا ألف رسالته "تاج الرسائل في منهاج الوسائل" وهي لا تتعدى كونها ترجمة لرسالة ابن تيمية التي ألف في السياسة الشرعية المسماة "السياسة الشرعية"[27]، وبهذا الشكل فإن قاضي زاده رأى أن يستحضر أفكارَ ابن تيمية لإصلاح ما يراه في الإمبراطورية العثمانية وفي الواقع المعاصر له. [٢٨]

إن هذه الذهنية لدى قاضي زاده ومن قبله لدى البركوي، سببت أفعالًا كثيرة كفتح جبهة ضد الطرق المولوية والخلوتية، فقد كانا ضد أفعالهما وخاصة مجالس الذكر التي كانت تعقد من قبلهم، لكن المصادر تشير إلى أن قاضي زاده لم تكن عنده القدرة العلمية والصدق والإخلاص

---

(24) Naima, VI, 221.

(25) Uzunçarşılı, a.ye.

(26) Bk, Sefine-iNefise-I Mevleviyân, Bulak, 1283, I, 165.

(27) Bkz;Sülemymaniye (Hacı Mahmud)Kt.,nr. 1926.

وللنظر في آثار قاضي زاده انظر: Şimşsek, s. 81 vd.

(٢٨) وهذا لا يقتصر على مؤلف قاضي زاده المسمى بتاج الرسائل، بل إن بقية مؤلفاته تنعكس فيها أفكار ابن تيمية وتلامذته بصورة واضحة، قارن: خه.
Şimşek, s. 95

الذي كان يتمتع به البركوي، فما لديه من علم كان يدور حول ما ينتقد به الطرق الصوفية كالضاربين بالدف وأصحاب الصفير، فقد كان يتناولهم بالسخرية والأسلوب الشديد والانتقاص بكلماته[29]، وكان الأمر يبلغ أحيانًا إلى قدر السب والشتيمة، وهكذا فإن التوفيق الذي صنعه الغزالي ت ١١١١م في القرن الثاني عشر الميلادي في تمييزه بين مفهومي الحقيقة والشريعة، قد سقط مرة أخرى ووقع الاختلاط بينهما والصراع في فترة حرجة وخطيرة من التاريخ.

إن هذا الصراع الذي بدأه قاضي زاده وخاصة مع أصحاب الطريقة الخلوتية والهجوم أيضًا على الطرق الأخرى، كان سببًا طبيعيًّا في نشأة ردة فعل وجبهة مقامة من الخلوتيين.

٤-الصوفيون الذين خرجوا لمواجهة قاضي زاده، والشيخ عبد المجيد السيواسي:

بينما كان قاضي زاده في محاربته للبدع، خرج أحد أعيان الطرق الصوفية والذي كان منافحًا عن مسائل التصوف ومدافعًا عنها بشكل مستمر، أحد مشايخ الطرق الخلوتية الكبار الوارثين؛ الشيخ عبد المجيد أفندي السيواسي[٣٠]، وكان قد نصّب نفسه للدفاع والجواب عن كل المسائل التي تتعلق بالتصوف المثارة في الواقع آنذاك، يهجم على الأفكار التي كانت تخرج من قاضي زاده في وعظه ودروسه[٣١]، **وكما يشير المؤرخ نايما فإن المسائل التي وقعت بين الشخصيتين (قاضي زاده والسيواسي) من الممكن أن تحصر في النقاط التالية:**

١- جواز ومشروعية العلوم العقلية من عدمه.

٢- مسألة حياة الخضر وموته عليه السلام.

٣- جواز قراءة الأذان وأناشيد المواليد والقرآن بالمقامات من عدمه.

٤- جواز مسألة الرقص والدوران من عدمه.

---

(29) KâtipÇelebi, Mizan, s.132; Fezleke, II,183.

(٣٠) عبد المجيد أفندي السيواسي؛ هو ابن الشيخ محرم بن محمد زيلي، وخليفة الشيخ الخلوتي شمس الدين أحمد أفندي وابن أخته في الوقت نفسه، وكما هو ظاهر فهو منحدر من عائلة مشيخة، بعد استقراره في إستانبول، وإعطائه من سنة ١٥٩١م مشيخة تكية صوفية، وبعد بناء جامع السلطان أحمد الأول عين واعظًا فيه، وله رسائل وأشعار صوفية، وشاعت له كرامات بين الناس. (انظر: Kâtip Çelebi, Mizan, s. 126 krş. Naima,218; Bursalı, I,120).

(٣١) كان جوابه على اعتراضات قاضي زاده بإعلانه أنه رجلٌ ملحد وزنديق، Kâtip Çelebi, Mizan, s.132; Fezleke, n, 183.



٥- وجوب الصلاة والسلام على الرسول ووجوب الترضية على الصحابة من عدمه.

٦- حرمة الدخان والقهوة والمكيفات من عدمها.

٧- الاعتقاد بإيمان والدي الرسول عليه الصلاة والسلام من عدمه.

٨- الاعتقاد بإيمان فرعون من عدمه.

٩- تكفير محيي الدين ابن عربي من عدمه.

١٠- جواز لعن يزيد من عدمه.

١١- شرط ترك العادات والأعراف والتقاليد التي حدثت بعد النبي أم لا.

١٢- جواز صلاة النافلة في جماعة في الليالي المباركة مثل ليلة القدر والنصف من شعبان وليلة الإسراء من عدمه.

١٣- جواز الانحناء للكبار وتقبيل أيديهم من عدمه.

١٤- مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٥- جواز أخذ الرشوة من عدمه. [٣٢]

وفي الوهلة الأولى كانت ردود قاضي زاده محمد أفندي كالتالي؛ تحصيل العلوم العقلية غير جائز، الخضر ليس على قيد الحياة، حرمة إقامة الأذان والأناشيد وتلاوة القرآن بالمقامات، رقص الطرق الصوفية ودورانهم حرام، والدا الرسول كانا كافرين، إيمان فرعون لم يكن مقبولًا، محيي الدين ابن عربي كافر، لعن يزيد واجب، كل البدع بغير استثناء حرام، زيارة القبور والأضرحة والمقامات غير جائز، العبادات سالفة الذكر لا يجوز فيها جماعة، وهكذا كانت جوابات قاضي زاده ضد اتجاه الشيخ عبد المجيد السيواسي كليًّا.

ولم تكن هذه الموضوعات المذكورة والتحزب الذي نشأ حولها مسألة شخصية بين الشيخين، وإنما هذان الشيخان في مذهبهما ومشربهما كان لكل منهما دورٌ كبيرٌ يلعبه وتيار له أتباع.

---

(٣٢) ولأجل الاطلاع على هذه المسائل الشرعية حكمًا ومناقشة انظر:
Naima, VI, 219-220; Uzunçarşılı, III, 365-366; İnanlcık, s.184. Şimşek, s.110-225.

وطبيعة قاضي زاده كانت كطبيعة البركوي لا تتناسب مع التصوف، تعطي النصوصَ الشرعية أهميةً كبيرة، وتنظر بضيق أثناء تفسير النصوص، وباختصار فإنه كان ينظر بطريق النظر والعقل بينما كان الشيخ عبد المجيد السيواسي رجلًا متصوِّفا ينظر بطريق الكشف والمشاهدة، ولم يقبل أي شيء خارج هذا، وبسبب هذا فقد احتد الصراع بينهما وتكونت حول هذه المسائل أتباع كثر.

وفي قناعتنا أن ثمة نقطة هنا يجب الوقوف عندها، فالمسألة ليست هنا أجوبة قاضي زاده أو الشيخ السيواسي على هذه المسائل، وإنما يجب أن نفهم ماهية الواقع آنذاك، ففي الوقت التي كانت فيه المشكلات تعصف بالإمبراطورية العثمانية، يستدعي قاضي زاده مسائل ليست لها أهمية مثل والدي الرسول وإيمان فرعون من عدمه ونحوها، ويحييها ويتزعمها بين الناس، فالسؤال هنا لماذا تحرك قاضي زاده هكذا؟

وجواب هذا -في رأينا- يكمن في شكنا في إخلاص قاضي زاده نفسه، فنيته ليست محو البدع وسلامة المجتمع منها، وإنما تقوية موقعه ومكانه وسيطرته آنذاك، تجلّى هذا جيدًا في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فقد استغل ذلك وسيلة لتحقيق هذا، يوصل مثل هذه المناقشات لعامة الناس ويغذي بها مشاعر التعصب[٣٣]، وما جلبه للمجتمع من نتائج لهذا التعصب مع غض الطرف عن هذه النتائج، ما يُظهر عدم مسؤولية بشكل كبير، ولهذا فإن كاتب شلبي ونايما قد لاما كلا من قاضي زاده والسيواسي واتهماهما بأشد الاتهامات.[٣٤]

وعلى أي حال فإن كلا من أتباع قاضي زاده والسيواسي ظل في نشر أفكارهما من خلال الدروس والوعظ، من ناحية أخرى فإن قاضي زاده برسائله كالرسالة النافعة القامعة للبدعة[٣٥]،

(٣٣) ويشير كل من كاتب شلبي ونايما بأسف إلى هذا؛ ولهذا فإن كاتب شلبي كي يدل عامة الناس ويبين لهم طريق الاعتدال وألا يقع بعضهم في العداوة والبغضاء ألَّف كتابه "ميزان الحق"، وفي هذا الكتاب تناول كل المسائل المشار إليها أعلاه واحدةً تلو الأخرى، وفيه أيضًا حاول أن يجيب على هذه المسائل من أجوبة العلماء السابقين عليه، وفيه أيضًا يبين أن الناس باعتبار خلقتهم لهم أمزجة ومشارب مختلفة، ولهذا فإن هذا يقتضي أن هناك مجموعةً من العادات والتقاليد والأعراف لا يصح تغييرُها عند الناس، وإن جيء على هذه الأعراف والتقاليد في شيء تعرض النظام الاجتماعي هنا لعدم الاستقرار، ولهذا أيضًا كما يرى كاتب شلبي فإن كلا من السيواسي وقاضي زاده قد سلك الطريق الخطأ، Kâtip Çelebi, Mizân, s.1327; Naima, VI, 221.

(٣٤) وكل من نايما وكاتب شلبي يرى أن كلا الشخصيتين كان يسعى للشهرة وجلب انتباه السلطان، Kâtip Çelebi, Mizân, s. 132; Naima, VI, 219, 221..

(٣٥) للاطلاع على هذا المؤلَّف لقاضي زاده فهو موجود في المكتبة السليمانية Süleymaniye, (Serez) Ktp., nr. 3367/12.

وبدع الواعظين[٣٦]، كان يسعى من خلالهما إلى التأثير في رجال الدولة والفكر، وفي حقيقة الأمر فإن كلا الشخصيتين أفنى عمره في هذا الصراع الذي لا ينتهي.

٥- إنهاء الدولة، الصراع بين قاضي زاده والسيواسي بشكلٍ مؤقت:

لقد لفت الصراعُ والمناقشاتُ الحادة التي كانت تحدث بين السيواسي وقاضي زاده انتباهَ السلطان مراد الرابع بشدة، وقد كان يتابع بلا شك كل هذه المناقشات والمناظرات عن قرب بكل تفرعاتها، وكان السلطان -كما سبقت الإشارة- مع ما يناسبه من وعظ وفتاوى يؤيد قاضي زاده ضمنيًّا، ومع هذا فقد كان يظهر للشيخ السيواسي معاملة حسنة بين الحين والآخر[37]، ونرى أن هذا له سبب واضح، ذلك أن السلطان يحتمل باقتراح بعض رجال الدولة القريبين منه، أنه لابد من المحافظة على التوازن بين هاتين الشخصيتين وأن هذا كما يرى سيأتي بنتائج جيدة للدولة وللنظام الاجتماعي أيضًا، فالدعم الكامل الذي كان يُعطى لقاضي زاده سيؤدي إلى احتقان الطرف الآخر، لذا كان يخاف من وقوع انفجار في بيئة التصوف يتبعه أخطار جسيمة. بينما كان هذا التوازن الذي كان يوجد في الصراع بين قاضي زاده والسيواسي والذي كان ظاهرًا كلامًا وكتابة.

توفي قاضي زاده سنة ١٦٣٥م وكان عمره آنذاك ٥٣ عامًا، وبعده بأربع سنوات توفي أيضًا السيواسي عن عمر ٧٠ عامًا[38]، وبهذا ينتهي هذا الصراع بشكل مؤقت، لكن كل فرد منهما قد ترك وراءه تيارًا كاملًا يحمل هذه الأفكار ويتعصب لها، وخاصة تيار قاضي زاده، فإنه قد قوي بشكل يفوق الخيال أثناء حياته.

---

(٣٦) للاطلاع على مؤلف السيواسي موجود في المكتبة السليمانية Süleymaniye (Kılıç Ali Paşa) Ktp., nr. 1032/2.

(37) Naima, VI, 221; krş. Uzunçarşılı, III, 366.

(38) Kâtip Çelebi, Mizân, s.126; Naima, VI, 218.

بعد وفاة قاضي زاده بسنتين سنة ١٦٣٧م خرج من سقاريا رجلًا يدعى شيخ سقاريا ادّعى المهدي وحدث بسببه واقعات تدعو للانتباه، انظر:

(Kâtip Çelebi, Fezleke, s.195-196; Naima. III. 317-319; Uzunçarşılı, III, 206; Danışmend III, 372-373).

وهذه الحادثة حينما تدرس مع حركة قاضي زاده فإنها توضح بلا شك الانحدارَ الاجتماعي الذي كان في هذه الفترة.

٦- توسع حركة قاضي زاده وانتقالها إلى ساحة الفعل:

مع موت السلطان مراد الرابع سنة ١٦٤٠م واعتلاء السلطان إبراهيم العرش، بدأت الإمبراطورية التي كانت قد قويت واستقرت بتدابير الردع، بدأت في التقهقر مرة أخرى[٣٩]، ظهر على الساحة طوائف مختلفة ممن يحرصون على منفعتهم الخاصة، ووقع الصراع بينهم على النفوذ في إدارة الدولة، فبينما كان الصراع في عهد السلطان مراد الرابع بين السيواسي وقاضي زاده، فإنه اشتعل هذه المرة بين أتباعه، وكما تشير المصادر فإنه قد خرج من قاضي زاده بعد مماته حركة مستقلة سميت حركة "قضاة زاده"Kadızadeliler أو كما عرفت أيضًا بكلمة "الفقي" المحرفة من كلمة "الفقيه"، وكان معظمهم من الوعاظ وقد دخلوا في مرحلة عنف وانتقلوا من المواجهة بالفكر إلى المواجهة باليد والقوة، يعلنون بأن من لا يفكر مثلهم ويسلك طريقهم فهو كافر، كأصحاب الطرق الصوفية وخاصة الطريقة المولوية والخلوتية، وبدأ انتشار هذا بين الناس، وهذا الحكم لا ينسحب فقط على أصحاب الطرق الخُلَّص، بل تعداه إلى أصحاب التكايا، فقد كانوا يذهبون إلى التكايا ويعلنون للخارجين منها بكفرهم[40]، فإنهم يرون أن من مقتضيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منع هؤلاء أصحاب الطرق الصوفية[41].

استمرت حركة قاضي زاده في كسب مساحات النفوذ والتأثير حتى وصلت إلى نجاحٍ ثان، وهو الانتساب إلى السراي العثماني القصر مباشرة، وتوغل هذا التأثير حتى البلطجية والحجاب والشرطة، ونفذ إلى نظام الدولة، واستثمر هذا أصحابُ المنفعة والتعصب أسوأَ استثمار[42]، وكما سيأتي أسفله فإن هذا التأثير لم يكن دينًا خالصًا، بل كان يدعمه المنفعة والمصلحة الشخصية.

---

(٣٩) للاطلاع على الأحداث الداخلية والخارجية لهذه الفترة يُرجى النظر:
Uzunçarşılı, III, 228-224, Danışmend. III, 387-411; Shaw, I, 200-206.

(40) Naima, VI, 222; krş. Uzunçarşılı, III, 367.

يقول نايما: "وقد افترقت جماعات المؤمنين والموحدين في كل ناحية وفي المجالس والمحافل وانتشرت بينهم المناقشات الحادة، ولم يخل الأمر من تحقير بعضهم بعضًا والنيل من بعضهم البعض. "وهكذا بإفادة نايما هذه فإن الأمر قد وصل إلى حد مفجع، وقد أشار كاتب شلبي أيضًا إلى حالة التعصب التي انتشرت بشدة، ومعاداة العلوم العقلية وأي علم خارج العلوم الدينية والعملية، والعلوم العقلية ما دامت لا تدرس فإن هذا يساعد على روح التعصب كما يبين. انظر: Mizan, s,15-17; Inalcık, s, 185.

(41) Naima, VI, 222; krş. Uzunçarşılı, III, 367.

(42) Naima,VI, 223; krş. Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1960, IV, 2047; Shaw. I, 207.

وفي سنة ١٦٤٨م صعد محمد الرابع إلى العرش، وكان طفلًا آنذاك، وقد كان القصر مشتعلًا بسبب أن حركة قاضي زاده كانت تريد أن تقوي نفوذها وسلطتها من الناحية الاقتصادية، فقد وضع أتباع الحركة أيديهم على الأوقاف والأملاك رويدًا رويدًا، إضافة إلى أنهم قد بدأوا في أعمال غير مشروعة عن طريق أصحاب الحيلة وتجار الاحتكار، وبفضل رجال القصر وما كان يُعطى للأتباع من رشًا حصّلوا أموالًا كثيرة، ومن ثم أصبحوا يتدخلون في كل صغيرة وكبيرة من أمور الدولة، يعيِّنون من شاءوا في الوظائف ويعزلون من شاءوا[٤٣]، وبقدر ما إن هذا يظهر قوتهم ونفوذهم في مفاصل الدولة فإن هذا يظهر بالطبع العجزَ في جهاز إدارة الدولة آنذاك، وكي يثبت تسلطهم ونفوذهم كانوا يضعون العراقيل والعقبات أمام أي خطوة أو محاولة نحو إصلاح هذا. لا ننسى أيضًا أن حركة الشيخ السيواسي قد وقعت في تخبطات كبيرة كما يذكر المؤرخ نايما[44].

٧- محمد أفندي الأسطواني وحركة قاضي زاده:

نقطة الذروة:

بينما تسجل حركة قاضي زاده في أوائل سلطنة محمد الرابع هذا القدر من التوسع وبسط النفوذ، يظهر من بين هذه الحركة وجهٌ جديد، وقعت حادثة قتل بالشام فهرب منها خائفًا من القِصَاص إلى إستانبول، فانتسب إلى محمد أفندي قاضي زاده وأصبح محمد أفندي آخر لكن هذه المرة رجل عربي، ترقَّى وتفوق بجانب قاضي زاده حتى وصل إلى وعظ جامع آياصوفيا، ولقِّب بالأسطواني لأنه كان دائمًا يستند إلى إحدى أسطوانات الجامع، فاشتهر بهذا اللقب[45].

---

(٤٣) ووفقا لنايما فإنه بفضل قاضي زاده ثمة كثيرون أصبحوا منسوبين للسراي وجمعوا أموالًا طائلة، إضافة إلى تعصب قاضي زاده لظاهر الشريعة والتمسك به وتهييج الناس بذلك، يدل على قلة في الأخلاق (انظر: Naima, VI, 222-224,230) وقد وافق أوليا شلبي Evliya Çelebi نايما نفس الرأي، أثناء روايته لأحداث قاضي زاده، وأشار بأن قاضي زاده لم يكن يتحرّج في نفي وإنكار أي شيء أمامه. (انظر: Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul, 1314, IV, 247-249)، لكن ثمة نقطة هنا وهي أن النظر إلى أفراد حركة قاضي زاده بهذه النظرة ليس صحيحًا، لأنه كان يوجد في أفراد هذه الحركة من كان حريصًا على الدين مخلصًا له.

(44) Naima, VI, 222.

(45) A.g.e., V.53-54.

وكما يقوله نايما: فإن الأسطواني كان يلتزم بكل الأوامر الشرعية الظاهرة وفروعها، وقد جذب حوله كثيرٌ من الطوائف من الحُجَّاب والشرطة وحارسي الخزائن والحلوانيين، وهكذا حتى وصل إلى سمع القصر نفسِه، وبشكل مخالف للتقاليد أصبح واعظًا في الحجرة الخاصة بالقصر العثماني، ومن ثم اشتهر بين الناس بشيخ السلطان[46]، وقد كان الأسطواني - سواء أكان في القصر أو بين عامة الناس - يشرح دائمًا أفكار قاضي زاده[٤٧].

وقد أصبح الرئيس الجديد لحركة قاضي زاده محمد أفندي الأسطواني، وأصبحت له حاشية جديدة، وانتقلت إليه الكلمة العليا في حركات التعيين والعزل، لذا كان يختار لوظائف الدولة من كان مناسبًا لفكره، ويستخدم ما كان يأتيه من أموال الرشا في تسهيل تعيين من كان يريد تعيينَه[48].

كان يقابل هذا النفوذَ الذي تتمتع به الحركة عدمُ ارتياح وانزعاج شديد من قبل التيار الصوفي، لا سيما وقد كانت الحركة تحرِّك الناسَ ضدَّ هذا التيار[49]. وقد كان ثمرة هذا التقليب المستمر بالضغط على إزالة التكايا الصوفية، أن أخذوا إذنًا بذلك من الوزير الأعظم ملك أحمد باشا، وفتوى بهذا أيضًا من شيخ الإسلام بهائي أفندي، وذهبوا على الفور إلى التكية الخلوتية، التي هي قريبة من دمير قابو Demirkapı وهموا بإزالتها، لولا تدخل الشيخ عمر أغا الساමونجو[٥٠]. ولو كان تم مرادهم لخربت التكية تمامًا وقتل من فيها.

وقد ندم شيخ الإسلام على فتواه هذه بعدما رأى آثارها، وأصدر فتوى أخرى يبطل بها الفتوى السابقة، وينوي جزاء الأسطواني، لكن محمد أفندي الأسطواني يهرب قبل ذلك ويختفي تمامًا.

إن هذا يوضح لنا أن كلًّا من فريق قاضي زاده والسيواسي ومن معه من أتباع طرق التصوف، كان قد امتلأ بالتعصب والنية السيئة والجهل، وقد كان هذا التعصُّب يلعب دورًا

---

(46) A.g.e., V, 54.Krş. J. De Hammer, Histoire de l'EmpireOttoman, Paris, 264; Uzunçarşılı, III, 368.

(٤٧) نجد بعض وعظ محمد أفندي الأسطواني في رسالة مسماة برسالة الأسطواني، وهذه الرسالة جُمعت من وعظ الأسطواني من قبل بعض تلاميذه، وأول من تعرَّض لهذه الرسالة بالتحليل والتعريف لها H.G(Bkz.'Üstüvani Risalesi', İFD) (1962), s. 71-78، وهذه الرسالة مؤلفة من ٥٠ بابًا؛ يوصف فيها الأسطواني بسلطان الواعظين، ومنها أيضًا بعض المسائل التي كانت بين السيواسي وقاضي زاده، وهي تسير على نفس النهج من ابن تيمية والبركوي وهكذا.

(48) Naima, V, 53, 264: Uzunçarşılı, III, 371.

(49) Naima, V, krş. Shaw, I, 206.

(٥٠) للاطلاع على تفاصيل هذه الحادثة، يرجى النظر؛
Naima, V, 56-58; krş. Hammer XI, 264-266; Uzunçarşılı, III, 368-369.



كبيرًا في اشتعال الأحداث بين الطرفين، فأتباع كل طرف يسمع أشياء عن الطرف الآخر، فيقوم بالزيادة عليها وينقلها لفريقه، وقد تكون غير صحيحة أو منقولة بصورة ناقصة، وهكذا كانت العداوة والكره منتشرةً بين الفريقين.[٥١]

إن هذا بالطبع يدعونا للتفكُّر في علماء هذه الفترة وكيف قابلوا هذا الصراع، فالنظام الذي أُسس من وقت إنشاء الإمبراطورية العثمانية من مدارس دينية وطرق صوفية قد أخذت مكانها من الدولة وبين الناس، لأول مرة يقع في هذه الحرب، التي كانت بسبب اختلاف المنهجين وطريقة التفكير بين الفريقين، ولم يفكر كلٌّ من الفريقين في خطورة ما انجرّوا إليه في هذه الفترة الحرجة وقتذاك.

وقد بدا واضحًا أنه لم يلتحق أيُّ عالم عاش في هذه الفترة بهذا الصراع الدائر بين حركة قاضي زاده والسيواسي، فلم يُعلم ذلك، إضافة إلى أن بقية منسوبي التصوف من خارج حركة السيواسي قد آثروا الصمتَ ضد حركة قاضي زاده، وهذا الصمت قد يُفسر بأنهم إما أنهم لم يفهموا خطورةَ الوضع جيدًا، أو انسحبوا خوفًا من نفوذ حركة قاضي زاده والقوة التي تتمتع بها. وهذا الاحتمال الأخير هو ما نرجّحه، وإلا فلا يمكن القول بأن كل العلماء كانوا في خط حركة قاضي زاده.

وحينما نأتي إلى شخصيتين قد خرجتا ضدَّ قاضي زاده، فإنه يمكن القول بأنهما قد فعلا شيئًا واحدًا، بأن اكتفوا بنقد كتاب البركوي المسمى بالطريقة المحمدية:

الشخصية الأولى: محمد أفندي المعروف بالملا الكردي، فقد كان يرد على أتباع الحركة بشدة، لذا فقد لجأت الحركة إلى شيخ الإسلام لاستصدارِ فتوى منه بقتل الرجل، لكنهم لم ينجحوا في ذلك[٥٢].

أما الشخصية الثانية: حسن أفندي الكفلي وقد كان معروفًا بالإمام التتري، شخصية شجاعة. وقد تناول كتابَ الطريقة المحمدية، وقال بأن جزءًا من هذا الكتاب به أفكار باطلة لا

---

(٥١) وقد كان يوجد في حركة قاضي زاده رؤوس تعصب أمثال أحمد التركي ومصطفى الديواني، كانوا يشعلون الفتنة ويحركونها ويأتون بفهم غريب للدين، كما يقول المؤرخ نايما، Naima, V, 55, 266-227.

(٥٢) ومن بين الذين انتقدوا الطريقة المحمدية عبد الأحد أفندي نوري، وهو أحد خلفاء الشيخ السيواسي ومن آحاد الجماعة الخلوتية المتقدمين في زمانه، ونعلم أنه قد عومل أيضًا بنفس الطريقة التي عومل بها الآخرون، (Fezleke,n,٣٨٣) وفي قناعة كاتب شلبي الشخصية كل هذه الردود التي كتبت لم يكن يحتل أصحابها مكانةً علمية، وقد ألف عبد الأحد أفندي نوري في مسألة مشروعية الدوران والرقص، رسالة دوران الصوفية وهي موجودة في المكتبة السليمانية (Süleymeaniye Hacı Raşid Paşa. Nr. &7/5).

تصحُّ؛ ينقُلُ في ذلك آراءَ العلماء السابقين عليه، إضافةً إلى أنه أثبت أن معظم الأحاديث التي وردت به أحاديثُ موضوعةٌ لا صحَّةَ لها.

وقد تضايقت منه حركة قاضي زاده، وفعلوا كما فعلوا مع سابقِه فسارعوا إلى شيخ الإسلام لاستصدار فتوى بقتله، لكن شجاعة الكفلي وقفت أمامهم؛ فدعاهم إلى مناظرة مشهودة ابتداءً بمحمد أفندي الأسطواني نفسه إلى بقية أفراد الحركة، لكنهم رفضوا هذه الدعوة بشدة. وذهبوا مرةً أخرى كي يضغطوا على شيخ الإسلام بهي أفندي، لكنه أبى أن يُضحِّيَ به. لكن في يناير سنة ١٦٣٣م اضطر أن يعقد مجلسا للعلماء ويأمر فيه بمحو كتبه وأخذ التوبة منه بألا يعود إلى فعله مرة أخرى[٥٣].

وهذه الحادثة سالفة الذكر بقدر ما تُثبت نفوذَ وقوة الحركة، فإنها تثبت أيضًا الضعف العلمي لديهم، هذا الضعف الذي لم يكن ليتحمل أدنى محاولات النقد الجادة. كما أنه بسبب فشلِ علماء هذه الفترة في أن يصنعوا جبهةً موحدة تضخم خطورةَ هؤلاء أصبح لهم آثارٌ من الصعب محوُها أو إزالتها. ولو لم يترك كلّ من ملا الكردي والإمام التتري وحدَهما، لاستطاعوا أن يمحوا هذه الحركة وآثارها وقتذاك.

ومن ثم فإن هذا العجز الذي أصاب العلماء آنذاك استغلته حركة قاضي زاده لا سيما في السنوات التالية على سنة ١٦٤٠م، فبلغت أوج قوتها وسيطرتها ونفوذها في المجتمع.

٨- تدخل محمد باشا الكوبريلو نهاية حركة قاضي زاده:

استمرت قوة حركة قاضي زاده برئاسة محمد أفندي الأسطواني حتى وقعت حادثة تشينار Çinar (وقواق Vakvak) المشهورة في ٤ مارس سنة ١٦٥٦م[٥٤]، وقد استحرّ القتل في كثيرٍ من داعميهم ومؤيديهم وحماتهم في هذه الوقعة. وحينما أتى الوزير الأعظم الجديد بوينو آغري وضع يده على حركات العزل والتعيين، وبذلك حُرِمَت الحركة من قوتها الإدارية والاقتصادية[55]، ومن ثم بدأوا حملة ضد الوزير الأعظم، وصادف هذا سيطرة

---

(٥٣) انظر إلى المراجع سالفة الذكر.

(٥٤) للاطلاع على معلومات تخص هذه الحادثة ينظر:

Uzunçarşılı, III, 258-299; Dainşmend, IÜ, 420-421.

(55) A.ge, III, 421-422; Uzunçarşılı, III, 303-305.

البنادقة على بعض جزر بحر إيجة، فوافق هذا هواهم ووجدوا فرصةً في عزل الوزير الأعظم، وتم لهم مرادهم[56].

وحينما أتى الوزير الأعظم الجديد محمد باشا الكوبِرلي اعتقدت الحركة أنهم سيعودون لقوتهم القديمة، فحرصوا على إظهار قوتهم لهذا الوزير الجديد، ونظموا في ثامن يوم من توليته عرضًا عسكريًّا، وناسب هذا يوم الجمعة، وقد أراد مؤذنو جامع الفاتح قراءةَ الأذان بالمقامات خارجَ الجامع، لكنهم وجدوا ردة فعل عنيفة من قبل الحركة، مما سبب بعض الأحداث المؤسفة.

وبالرغم من ذلك استمرت الحركة في تهورها، وعزموا على هدم كل التكايا الصوفية في إستانبول أو في خارجها باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودعوا الناس لمساعدتهم في ذلك، وكان من نيتهم أيضًا أن بعد انتهائهم من هدم هذه التكايا أن يذهبوا إلى المشايخ والدراويش ويدعوهم إلى تجديد إيمانهم، وإن لم يفعلوا ذلك فسيكون جزاؤهم القتلَ، وكذلك سيذهبون إلى السلطان ليأخذوا منه إذنًا بمحو كل البدع بأنفسهم، ابتداء من هدم كل المنارات الزائدة في الجوامع آنذاك، فكل جامع لابد أن تكون به منارة واحدة[57].

لقد خاف محمد باشا الكوبِرلي من النتائج السيئة التي ستترتب على هذه الأفكار إذا تحققت في هذه الفترة الحساسة، لذا رأى أن يتدخل بإرسال رجالِه إلى أتباع الحركة لمحاولة إقناعهم أن يرجعوا عما ينوون فعلَه أولًا، فلما لم يجد فائدة ذلك، عقد مجلسًا للعلماء وبحضور السلطان محمد الرابع أخذ فتوى منهم بأن هؤلاء "يوقظون الفتنة وأن الواجبَ جزاؤهم على أفعالهم".

وعلى هذا أصدر السلطان أمرًا بالقبض على المتهمين وإعدامهم[٥٨]؛ ابتداء بمحمد أفندي الأسطواني إلى أحمد التركي ومصطفى الديواني، وقد كانوا من الوعاظ، قبض عليهم جميعًا، وبهذا تجنب الوزيرُ الأعظم أحداثًا خطيرة قبل وقوعها، لكنه اكتفى بنفيهم إلى قبرص خوفًا من إعدامهم[٥٩]، وقد كانت هذه نهاية حركة قاضي زاده فعليًّا.

---

(56) Naima VI, 224.

(57) A.ge., VI, 244-226; SilahdarTarihi. I. 59; krş. Uzunçarşılı, III, 372-373.

(٥٨) انظر إلى المراجع سالفة الذكر.

(٥٩) وقد يفسر هذا بأن محمد باشا الكوبِرلي فعل ذلك لأنه قد أتى إلى السلطة جديدًا وخاف من ردة فعل قوية من قبل حركة قاضي زاده.

٩- نتيجة البحث:

خرجت حركة قاضي زاده لأول مرة في القرن السابع عشر الميلادي في وقت قد أصاب الإمبراطوريةَ العثمانية تدهورٌ كبيرٌ، وكانت الأسباب الدينية هي سبب ظهورها، فمقصدها هو تنقية وتصفية الدين مما علق به من محدثات، ورأت أن هذا الطريق لنجاة الأمة وانتشالها من التدهور الذي وقعت فيه. ورغم ذلك فإن بمشاهدة تسلسل الأحداث سالفة الذكر، فإنه يتبين لنا حقيقة أن المقصد ليس هو تصفية الدين، ولهذا - كما نرى - حركة قاضي زاده استفادت بشكل كبير من البيئة المحيطة بها آنذاك، واستعملت لوحةَ تصفية الدين لدخول مساحة الصراع على النفوذ والسلطة واستخدام ذلك للمنفعة الشخصية.

وفي عصر السلطان مراد الرابع استُخدمت هذه الحركة لفترة معينة لدعم السياسة الداخلية للدولة، لكنه بعد وفاة مراد الرابع وقد كان رجلًا قويًّا حكيًما، ومجيء محمد الرابع وهو طفل صغير اشتد الصراع بين السيواسي وقاضي زاده؛ ما أدى دخول المجتمع مرحلةَ تدهور ديني نسبيًّا، لكن الوزير الأعظم محمد باشا الكوبِرلي قد تدخل في الوقت المناسب كي ينهي الأزمة، وبالفعل قد انتهت، لكن أتباع الحركة كانوا مستمرين في الإمبراطورية العثمانية، كما نرى امتدادًا لهم في يومنا الحاضر في تركيا[٦٠].

(٦٠) بعد الانتهاء من كتابة هذه المقالة، عُلم بأن نجاتي أوزترك Necati Öztürk قد عمل على حركة قاضي زاده رسالة دكتوراه بإنجلترا، لكن لليوم الذي دُفعت هذه المقالة إلى الطبع، لم يتيسر الاطلاع على هذه الرسالة.

المراجع:

- Bkz:Birigivi, es-seyfü's-Sarim fi Ademi Cevâz Vakfi'n-Nükûd ve'd-Derâhim, Süleymaniye Esad Efendi Ktp, nr. 1581.
- H. GaziYurdaydın, 'Türkiye'nindinitarihineumumibirbakış' IFD, IX s.117.
- Hakkı Uzunçarşılı, Osmanli Tarihi, Ankara 1951 3/228-349, 375-470; Mustafa Akdağı, Anadulu Halkin Dirlik ve Düzenlik kavgası: Celâli İsyanları, Istanbul 1975, 2 bs; Halil Inanlcılık, The Ottoman Empire Classical Age, Londra, 1973, s.41-52; Stanford J. Shaw, History of The Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1977, I, 169-200
- HakkıUzunçarşılı, OsmanliTarihi, Ankara 1951 3/228-349, 375-470; Mustafa Akdağı, AnaduluHalkinDirlikveDüzenlikkavgası: Celâliİsyanları, Istanbul 1975, 2 bs; HalilInanlcılık, The Ottoman Empire Classical Age, Londra, 1973, s.41-52; Stanford J. Shaw, History of The Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1977, I, 169-200
- Naima, VI, 220, Fındıklı Mehmet Ağa, Silâhdar Tarihi, İstanbul, 1928, I,27.
- Naima, VI, 220, Fındıklı Mehmet Ağa, Silâhdar Tarihi, İstanbul, 1928, I,27.
- Naima,VI, 223; krş. Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1960, IV, 2047; Shaw. I, 207.
- Uzunçarşılı, OsmanlıTarihi, Ankara 1964. 2 bs, II,345-361; HamiDanışmend, İzahlıOsmanlıTarihiKronolojisi, İstanbul, 1971, 2, H,121-328; İnanlcık, s.35-41; Shaw, I,81-111.
- W. Montogomry Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinbourg 1962. P. 159-167; Henri Laoust, Les Schismes dans l'Islam, Paris 1956, p.266-276; Henri Laoust, "ibn Tayimyya", EI2, Harun Han Şirvanî, Islâm'da Siyâsi Düşnce ve İdare, Çev: Kemal Kuşçu, İstanbul 1956.

- W. Montogomry Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinbourg 1962. P. 159-167; Henri Laoust, Les Schismesdansl'Islam, Paris 1956, p.266-276; Henri Laoust, "ibn Tayimyya", EI2, Harun Han Şirvanî, Islâm'daSiyâsiDüşnceveİdare, Çev: Kemal Kuşçu, İstanbul 1956, s. 115-125.


مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS